



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1996

---

## **Diesseits von Golgatha. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer**

Vollenweider, Samuel

**Abstract:** The understanding of Jesus' death on the cross as a sacrifice of atonement is based on the multiple interpretations of Jesus' death in the New Testament. The early Christian approaches to the interpretation of Jesus' death as a sacrifice lead to far-reaching cultural and anthropological implications.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-86676>

Journal Article

Originally published at:

Vollenweider, Samuel (1996). Diesseits von Golgatha. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer. Glaube und Lernen, 11:124-137.

Aus: Samuel Vollenweider, Horizonte neutestamentlicher Christologie, Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, Tübingen 2002 (WUNT 144), 89–103.

## Diesseits von Golgatha

### Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer

#### *Summary*

*The understanding of Jesus' death on the cross as a sacrifice of atonement is based on the multiple interpretations of Jesus' death in the New Testament. The early Christian approaches to the interpretation of Jesus' death as a sacrifice lead to far-reaching cultural and anthropological implications.*

Wer in den Hochebenen und Dschungeln von Mittelamerika die eindrucksvollen Ruinenstädte der altindianischen Hochkulturen zu Gesicht bekommt, wird bei aller Begeisterung sehr bald auch mit den dunklen Aspekten ihrer Religionen konfrontiert. Die Fresken der Tempel und Pyramiden weisen nicht selten Abbildungen von Gottheiten auf, welche nur zu deutlich vom *mysterium tremendum* künden: Verschlingende Jaguargesichter lassen an die schaurigen Menschenopfer denken, die bei aller Übertreibung der Konquistadoren doch in geringerem oder stärkerem Mass zum religiösen Brauchtum zählten. Erinnerungen an die dunklen Seiten der alten Götter tauchen auf, die im Alten Testament gezeißelt werden: die schrecklichen Kinderopfer an Moloch im südlich von Jerusalem gelegenen Hinnomtal.<sup>1</sup> Und unabweisbar drängt auch die befremdliche Wahrnehmung ins Bewusstsein, dass im Zentrum der christlichen Religion selbst ein *blutiges Opfer* steht und dass die Glaubenden in ihren Gottesdiensten regelmässig *Fleisch und Blut* des Gottessohnes zu kosten bekommen.

So abwegig Gedankenassoziationen dieser Art dem kirchlichen Empfinden erscheinen mögen, so sehr provozieren sie in einer geradezu hartnäckigen Regelmässigkeit die Aufmerksamkeit kirchenkritischer Kreise. „*Steht Gott auf Blut?*“ Die dahinter stehenden umfassenden Zusammenhänge werden allerdings gar nicht erst hinreichend ins Blickfeld genommen. Das gilt einmal für die komplexen *historischen* Entwicklungslinien, die vom neutestamentlichen Verständnis des Todes Jesu als Sühnopfer über die ausgefeilte mittelalterliche Satisfaktions-

---

<sup>1</sup> Vgl. 2Kön 23,10; Jer 7,31f; 32,35; Ez 20,26 und die älteste Überlieferungsschicht von Gen 22,1–19; verboten in Lev 18,21; 20,2–5.

lehre bis hin zu den vielfältigen Formen der Passionsfrömmigkeit führen.<sup>2</sup> Und das gilt in noch höherem Mass für die abgründigen archaischen Dimensionen, die den Traditionen vom Opfertod unterliegen und die nur zu eilfertig zugunsten des „lieben Gottes“ [125] entweder durch Perhorreszierung stigmatisiert<sup>3</sup> oder aber durch Verharmlosung trivialisiert werden. Wir versuchen im folgenden, zunächst die Ansätze zur Opferdeutung des Todes Jesu im Neuen Testament zu verfolgen, um dann den Sinn derartiger Glaubensaussagen zu ertasten.

## 1. Der Todesweg Jesu

Jesus von Nazareth ist um das Jahr 30 in Jerusalem als politischer Auführer hingerichtet worden. Zumal in Palästina war das *Kreuz* ein gängiges Exekutionsmittel für Aufständische. Trotz vorheriger Geisselung und wahrscheinlichem Gebrauch von Nägeln handelt es sich nicht um einen blutigen Tod; der Gekreuzigte stirbt nach langem Leiden an Erstickung. Die spätere christliche Deutung als blutiger Opfertod lag also zunächst gar nicht nahe.

Die Evangelien stellen Jesu Zug nach Jerusalem als einen bewusst vollzogenen Gang zum Sterben dar (vgl. besonders Mk 8,31 par; 9,12.31 par; 10,33f par; Joh 3,14; 12,23.33). Da die neutestamentlichen Texte bereits auf die Ereignisse zurückblicken, lässt sich die Einstellung des *historischen* Jesus zu seinem eigenen Tod nicht mehr sicher rekonstruieren.

Seine Wanderung nach Jerusalem stellt zunächst einmal eine Pilgerfahrt dar, wie sie zahllose Juden aus Palästina und aus aller Welt in die heilige Stadt unternommen haben. Erst seine provokante Aktion im grossen Tempelvorhof (Mk 11,15–19 par) deutet, zumal wenn man sie im Verbund mit seinem Wort von der Tempelzerstörung (Mk 14,58 par) liest, darauf hin, dass er Israel in dessen religiösem Zentrum nochmals mit der Botschaft vom nahe gekommenen Reich Gottes zu konfrontieren suchte. Mit der Möglichkeit seines eigenen Sterbens musste Jesus auf alle Fälle rechnen, allein schon im Hinblick auf das Geschick

---

<sup>2</sup> Vor allem die Satisfaktionslehre *Anselms von Canterbury* († 1109) wird gerade in der Theologie oft ausgesprochen verkürzt wahrgenommen, nämlich nur als negative Folie für das biblische Versöhnungsverständnis. Für eine Neubewertung plädieren L. HÖDL, TRE 2 (1978) 775 und M. BIELER, *Befreiende Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne*, Freiburg 1996, 208–229, wonach es Anselm darum geht, „dass der *Mensch* und nicht Gott die Sühne braucht, wenn jener seine Würde als verantwortliches Subjekt zurückerlangen will“ (134). Schwierig zu beantworten ist die Frage nach dem Anteil des *germanischen* Verständnisses von Ehre und Versöhnung auf die mittelalterliche Satisfaktionslehre, zumal bereits die lateinische Theologie seit Tertullian und Cyprian römische Rechtsvorstellungen auf das Gottesverhältnis übertragen hat.

<sup>3</sup> So der Vorwurf des „Kannibalismus und Sadismus gegen den Gott, der ein Opfer braucht, um sich versöhnen zu lassen“, L. SCHOTTROFF, Art. Kreuz, WFT 226f.

seines Lehrers, Johannes' des Täufers (Mk 6,17–19 par). In der synoptischen Tradition haben sich noch umrisshaft einige Perspektiven Jesu auf seinen eigenen Tod erhalten. Dies sollte aber den Blick darauf nicht verstellen, dass der Nazarener kaum im sicheren Wissen um seine Erhöhung durch Gott in den Tod gegangen ist – gar im vollen Bewusstsein, damit Israel und überhaupt die Welt zu erlösen –, sondern dass er sich in einem wahrhaft radikalen Sinn der heraufziehenden Gottesnacht ausgeliefert hat (Mk 14,36; 15,34.37).

Lk 13,32 stellt ein wahrscheinlich echtes Jesuswort dar, das den Tod als „Vollendung“, d.h. wohl als Aufnahme bei Gott, deutet. Der „dritte Tag“ nimmt nicht auf Ostern Bezug, sondern umschreibt die heilvolle Wende (z.B. Hos 6,2; zum „vollendet“ vgl. Sap 4,13). Weit darüber hinaus geht das Wort Lk 12,49/50. Hiernach ist Jesus nicht nur gekommen, das Feuer des Gerichts auf Erden anzuzünden (V. 49), sondern auch eine tödliche „Taufe“ zu erleiden (vgl. Mk 10,38f). Sollte die „Taufe“ gar spezifisch als „Gerichtstaufe“ zu erfassen sein (Lk 3,16 par!), dann brächte Jesus das Gericht Gottes über Israel und liesse es *zugleich* stellvertretend an sich selbst ergehen.<sup>126</sup>

Die Worte, mit denen Jesus sein *letztes Mahl* gedeutet hat (Mk 14,22–25 par; 1Kor 11,23–26), sind zwar von urkirchlicher Tradition überlagert, aber das Kelchwort von Mk 14,25 gibt doch den Blick darauf frei, dass er seine Jünger des kommenden Gottesreichs vergewissert und ihnen dort neue (Tisch-)Gemeinschaft verheissen hat. Die Gemeinschaft mit Jesus wird über seinen Tod hinaus prolongiert. Im wohl ursprünglichen Brotwort („das ist mein Leib für euch“) scheint Jesus gar eine Verdichtung seiner ‚pro-existent‘ Lebensform (Lk 22,27b) bis in den Tod hinein zum Ausdruck gebracht zu haben, die den Seinen zugutekommt. Damit wäre die Vorstellung eines Sühnetods („für euch“ als Repräsentanten Israels) und damit auch die stellvertretende Übernahme des Gerichts Gottes über das sündige Gottesvolk im Blickfeld.<sup>4</sup> Das doch wohl nachösterliche Wort vom Lösegeld (Mk 10,45; anders Lk 22,27) und das sekundäre Kelchwort (Mk 14,24 par) hätten derart einen Haftpunkt in echtem Jesusgut. Um mehr als Andeutungen kann es sich freilich kaum gehandelt haben, weil die Jünger sonst von Anfang an einen geeigneten Schlüssel zur Deutung des Todes ihres Meisters in der Hand gehabt hätten. Man muss damit rechnen, dass der Schleier des Geheimnisses, den das älteste Evangelium um den Gottessohn ausbreitet, von Jesu eigenen Sprach- und Lehrformen provoziert worden ist. Das mag letztlich darin gründen, dass sich der Nazarener auch im Hinblick auf sein persönliches endzeitliches Geschick dem nicht abzusehenden Willen seines Gottes rückhaltlos ausgesetzt hat.

Welche Aussichten Jesus seinen Jüngern auch immer auf seinen eigenen Tod eröffnet hat, seine Verhaftung und rasche Hinrichtung haben diese gleichwohl in eine durchdringende *Krisensituation* gestürzt (vgl. Mk

---

<sup>4</sup> Anschauungen vom stellvertretenden Sühnetod finden sich nicht nur im griechischsprachigen Diasporajudentum (bes. 4Makk 6,28f; 17,20–22; angelegt in 2Makk 7,37f), sondern auch in Palästina, vgl. M. HENGEL, *The Atonement*, London 1981, 38f; 53f; 60–64.

14,50; 14,27; Lk 22,31f; Joh 16,20).<sup>5</sup> Die meisten sind offenbar entmutigt nach Galiläa zurückgekehrt. Es war erst die *Auferstehungserfahrung*, welche die Bindung an seine Person neu konstituiert und damit auch den Prozess der Interpretation seines Geschicks in Gang gesetzt hat. Die Deutung des Lebens und Sterbens Jesu hat sich bei den frühen Christen in einem Prozess kreativer Anamnese vollzogen (Lk 24,25–27.32), den sie selbst dem erleuchtenden Wirken des göttlichen Geistes zugeschrieben haben (Joh 14,26; 1Kor 12,3b).

## 2. Die Vielfalt von Deutungen des Todes Jesu

Die neutestamentlichen Texte belegen eine Fülle der Deutungen von Jesu Tod, die miteinander in Wechselwirkung stehen und gerade in ihrer Pluralität die grundsätzliche Offenheit christologischen Denkens bezeugen.<sup>6</sup> [127]

Jesu Tod liess sich als von Gott zwar verfügte, aber gleichwohl verwerfliche menschliche Untat mit der Auferstehung kontrastieren (Apg 2,23f; 4,10; 10,39f). Sein Sterben konnte sodann das bekannte Motiv des leidenden Gerechten samt seiner nachfolgenden Erhöhung durch Gott verbildlichen (Mk 8,31; 9,31; 10,33f; Passionsgeschichte; Phil 2,6–11; vgl. Ps 22; 69; Sap 2,10–20; 5,1–5). Ebenfalls bot sich das bereits im Alten Testament beschriebene gewaltsame Geschick der Propheten (Neh 9,26; 2Kön 17,1–23) als naheliegende Deutungskategorie an (Lk 11,47–51 par; 13,33; Apg 7,52; Mk 12,1–12). Die Vorstellung eines Loskaufs, der durch Jesu Tod erwirkt wurde (Gal 3,13; 4,5; 1Kor 6,20; 7,23; Apk 14,4f), entstammt einem rechtlichen Horizont, auch wenn er sich mit Sühnemotiven verbinden kann. Ferner erscheint Christi Tod als Sieg über die gottfeindlichen Mächte, zumal über den Tod (Apk 1,18; Hebr 2,14f), was in der weitgehend nachneutestamentlichen Konzeption der Unterweltsfahrt Christi eine eindruckliche Gestalt gewonnen hat. Schliesslich sind die Sendungsaussagen (Gal 4,4f; Röm 8,3f; Joh 3,16f; 1Joh 4,9) zu nennen, die das Kommen Christi, gipfelnd in seinem Tod, als Heilsgeschehen deuten. In verschiedenen Vorstellungszusammenhängen kommt das Moment einer Partizipation der Glaubenden am Weg Christi zum Ausdruck, worin der Tod erst kraft der Auferstehung bzw. Erhöhung Heil erwirkt. In der Theologie der griechischen Kirche hat das Partizi-

<sup>5</sup> Vgl. G. FRIEDRICH, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, 1982 (BThSt 6), 29–31; G. BARTH, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen 1992, 7–22.

<sup>6</sup> Vgl. zum folgenden bes. BARTH, Tod (s. Anm. 5) 23–105; ferner W. SCHRAGE, Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament, in: E. BIZER u.a. (Hg.), Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils, Gütersloh 1967, 49–89; G. DELLING, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1972; M.-L. GUBLER, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu, 1977 (OBO 15); FRIEDRICH, Verkündigung (s. Anm. 5); J. ROLOFF, Neues Testament, Neukirchen <sup>5</sup>1992, 181–195; K. GRAYSTON, Dying, we live, Oxford 1990.

pationsschema grösste Bedeutung gewonnen. Zu denken ist an die Rede vom „Sterben/Gekreuzigtwerden und Auferstehen mit Christus“ (Röm 6,1–11; 7,4; Gal 2,19; Phil 3,10; Kol 2,12; 3,1.3; Eph 2,5f); ferner an Phil 2,6–11; 2Kor 8,9b.

Von besonderem Interesse in unserem Zusammenhang sind nun die alten *Formeln*, in denen der „für uns“ ergehende Tod Christi *soteriologisch* erfasst wird. Wahrscheinlich geht es durchwegs um einen Akt stellvertretender Sühne.

Herkömmlicherweise unterscheidet man zwischen den *Sterbensformeln* (Röm 5,6.8; 14,15; 2Kor 5,14f; 1Thess 5,10; vgl. 1Kor 1,13; 8,11) und den *Dahingabeformeln*, in denen entweder Gott als Subjekt erscheint (Röm 8,32; 4,25a) oder aber Christus selbst (Gal 1,4; Eph 5,2.25; 1Tim 2,6; Tit 2,14; Mk 10,45; vgl. Gal 2,20).<sup>7</sup> In Röm 4,25 und besonders 1Kor 15,3b–5 liegen bereits entwickeltere Formeln vor, welche den Tod mit der Auferweckung kombinieren. Das „für“ (ὐπέρ) findet sich schliesslich auch in den Einsetzungsworten des Abendmahls (Mk 14,24; 1Kor 11,24).

In diesem Zusammenhang sind zwei wesentliche Klärungen erforderlich:

1. Die Aussagen, die um Stellvertretung und Sühne kreisen, sollten von denjenigen, in denen es um „Versöhnung“ geht (2Kor 5,14–6,2; 1128| Röm 5,1–11; vgl. 1Kor 7,11; Röm 11,15; Kol 1,20.22; Eph 2,16), unterschieden werden.<sup>8</sup> Im Unterschied zur deutschen Sprache entstammen im Griechischen „Sühne“ und „Versöhnung“ ganz verschiedenen Vorstellungshorizonten. Weist „Sühne“ in den Umkreis kultischer Vorstellungen, so gehört „Versöhnung“ in die diplomatische Sprache, wo es etwa um die Aussöhnung von Kriegsgegnern geht. Die paulinischen Briefe bezeugen die gegenseitige Wechselwirkung beider semantischer Felder (2Kor 5,14f; Röm 5,6–8), die sich bereits im griechischsprachigen Judentum angebahnt hat.

2. Wo immer die neutestamentlichen Texte Jesu Tod als ein Ereignis von Stellvertretung und Sühne deuten, geht es nie um eine Stillung des göttlichen Zorns. Zugespitzt formuliert: *Das Opfer Christi ergeht um der Menschen und nicht um Gottes willen*. Das gilt in weitestem Umfang bereits von der alttestamentlichen Sühnopfertheologie.<sup>9</sup> Auch im Zusammen-

<sup>7</sup> Zur Übersicht vgl. K. WENGST, TRE 13, 394f; ders., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 1972 (StNT 7), 55ff.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu C. BREYTENBACH, *Versöhnung*, 1989 (WMANT 60); ders., *Versöhnung, Stellvertretung und Sühne*, NTS 39 (1993) 59–79; dazu kritisch P. STUHLMACHER, JBTh 6 (1991) 339–354. Im Deutschen steht für beide Begriffe ursprünglich nur ein Wort (*versunnung*) zur Verfügung, wie spätestens die Übersetzung von M. Luther belegt; vgl. M. KÄHLER, *Das Wort Versöhnung im Sprachgebrauch der kirchlichen Lehre*, Leipzig 1898, 3–9.

<sup>9</sup> Vgl. Lev 10,17 und bes. 17,11: „Ich (d.h. Gott) selbst habe es (d.h. das Blut, in dem das Leben ist) euch für den Altar gegeben, damit es für euch persönlich Sühne er-

hang des Redens von „Versöhnung“ erwirkt Jesu Tod nicht die Aussöhnung Gottes mit den Menschen, sondern umgekehrt der Menschen mit Gott (2Kor 5,20: „Wir bitten an Christi Statt: Lasst euch mit Gott versöhnen“). Insofern läuft die Polemik wider den „blutgeilen“ Gott des Christentums allein schon im Blick auf das Neue Testament ins Leere. Gleichwohl bleibt aber die Frage bestehen, warum es um der Menschen willen der Dramatik des Ereignisses auf Golgatha bedurfte. Wir werden uns diesem Problem im übernächsten Abschnitt zuwenden.

### 3. Die Reichweite der Aussagen vom Sühnetod Jesu

Es leidet keinen Zweifel, dass der Opferkult des Jerusalemer Tempels einen wesentlichen Vorstellungshintergrund für die verstreuten Aussagen vom sühnenden Tod Christi darstellt. Grundlage hierfür war die priester-schriftliche Sinaioffenbarung (Ex 24,15 bis Num 10,10). Gesühnt werden alle die nicht absichtlich begangenen Verfehlungen Israels (vgl. Lev 4,1–5,13; Num 15,22–31). Als Höhepunkt des unablässig vollzogenen Sühnekults erscheint der grosse Versöhnungstag (*jom kippur*, Lev 16), an dem der Israel repräsentierende Hohepriester das Allerheiligste des Tempels betritt und die mit Cheruben bestückte Sühneplatte (*kapporæt*) der Bundeslade umräuchert und siebenmal mit dem Blut eines jungen Stiers besprengt. Diese geheimnisvolle goldene Platte markiert den Ort der heilvollen Sühne wirkenden Gegenwart Gottes. Es hat den Anschein, dass Paulus in Röm 3,25f eine alte Formel zu Wort kommen lässt, in der Christus selbst mit dem Sühneort, mit der „Transzendenzplatte“ identifiziert wird (Christus, „den Gott eingesetzt hat zum Sühneort kraft seines Blutes“). In dieser typologischen Perspektive überbietet das Geschehen auf Golgatha den grossen Versöhnungstag Israels.

Seit einiger Zeit hat sich in *Tübingen* eine eindruckliche theologische Konzeption herausgebildet, die von einem vertieften Verständnis von Sühne und Opfer her weite Bereiche der „Biblischen Theologie“ zu rekonstruieren sucht.<sup>10</sup> Insbesondere erscheint die neutestamentliche Botschaft insgesamt als „Evangelium von der Versöhnung (Versöhnung)“ (P. Stuhl-

---

wirkt“; dazu B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, 1982 (WMANT 55), 242–247; 361.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu bes. P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, I, Göttingen 1992; H. GESE, Die Sühne, in: Ders., Zur biblischen Theologie, Tübingen 1983, 85–106; JANOWSKI, Sühne (s. Anm. 9). Weitreichende Bedeutung hat die kultische Sühne auch bei O. HOFIUS, Sühne und Versöhnung, in: Ders., Paulusstudien, 1989 (WUNT 51), 33–49; H. MERKLEIN, Studien zu Jesus und Paulus, I, 1987 (WUNT 43), 23–34; 181–191; ders., Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, QD 124 (1990) 155–183.

macher). In dieser Sichtweise stellen die verstreuten Aussagen vom Tod Jesu „für uns“, „für unsere Sünden“ o.ä. Reflexe einer umspannenden Theologie des göttlichen Sühnens und Versöhnens im Tod des gekreuzigten Messias Jesus dar, der den alttestamentlichen Sühnekult eschatologisch überbietet und zugleich ablöst. Um ein Bild zu verwenden: Die Sühnopfertheologie gleicht einem riesigen subozeanischen Gebirge, von dem uns nur einige zerstreute Inselerhebungen oberhalb der Meeresoberfläche erkennbar sind. Von Jesu eigenem Verständnis seines messianischen Lebens und Sterbens führt ein grosser Sinn- und Traditionszusammenhang über die Urgemeinde und die hellenistischen Judenchristen des Stephanuskreises bis hin zu Paulus und – natürlich – zum Hebräerbrieft.

An die so umrissene theologische Rekonstruktion lassen sich einige Fragen richten:<sup>11</sup> (1) Trifft die exklusive traditionsgeschichtliche Verortung der soteriologischen Aussagen vom Tod Jesu in der kultischen Sühnetradition zu? (2) Stellt der Sühneganke der einzig legitime historisch-theologische Verständnisszugang zum Tod Jesu dar?

1. Es spricht vieles dafür, dass Paulus in Röm 3,25f; 5,9 und 8,3 auf die kultische stellvertretende Sühne zurückgreift.<sup>12</sup> In anderen Zusammenhängen legt sich dies aber nicht unbedingt nahe. So ist in der Aussage von 2Kor 5,21 das „zur Sünde Werden Christi“ nicht auf das Sündopfer zu beziehen. Vorstellungen vom *stellvertretenden Tod* finden sich auch abseits kultischer Zusammenhänge, zumal in der griechisch-römischen Welt, die natürlich auch auf das Judentum und das |130| entstehende Christentum eingewirkt haben (z.B. Röm 5,7).<sup>13</sup> Gerade die Formeln von Jesu Tod „für uns/für unsere Sünden“ oder von seiner „Dahingabe“ setzen nicht zwingend den Hintergrund des Jerusalemer Tempelkults voraus. Zumal in *Jes 53* ist von einem stellvertretenden Sühnetod ohne tempelkultischen Bezug die Rede; leider lässt sich die Rezeptionsgeschichte dieser Schriftstelle in der frühesten Zeit nicht sicher nachzeichnen (1Kor 15,3b–5? Mk 10,45? Röm 4,25!).<sup>14</sup> Schliesslich zeigen auch manche Texte des antiken Judentum, wie die Opfergebräuche spiritualisiert werden konnten und dabei den

<sup>11</sup> Für das Folgende sind bes. hilfreich die hermeneutischen Überlegungen von I.U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte*, Tübingen 1994, 237–315, bes. 263ff; J. BECKER, *Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu*, ZThK.B 8 (1990) 29–49; ferner BARTH, *Tod* (s. Anm. 5), 37–71; F. HAHN, *Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament*, in: Ders., *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1986, 262–302.

<sup>12</sup> Dies gilt auch für 1Kor 5,7; vgl. ferner Eph 5,2; 1Petr 1,2.18f; Joh 1,29; 1Joh 1,7; Hebr *passim*; BARTH, *Tod* (s. Anm. 5), 48f.

<sup>13</sup> Zum Stellvertretungsmotiv in der griechisch-römischen Welt vgl. das Material bei HENGEL, *Atonement* (s. Anm. 4), 4–18.

<sup>14</sup> Vgl. D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, 1986 (BHT 69), 233–238.



Bezug zum Jerusalemer Kult verloren. All das hat zur Folge, dass in der soteriologischen Deutung des Todes Jesu mehrere, miteinander wechselwirkende Traditionsdeterminanten wirksam sind.

Zurückhaltung ist auch davor geboten, die *paulinischen Partizipationsvorstellungen* im priesterlichen Opferritual wurzeln zu lassen.<sup>15</sup> Die nach-exilische kultische Sühne kann zwar so gedeutet werden, dass sich der Opfernde in der Handaufstimmung mit dem zu tötenden Opfertier *identifiziert*, also sein eigenes Leben symbolisch hingibt, um durch solche Sühne neues Leben zu empfangen.<sup>16</sup> Von der priesterlichen Theologie her sind aber kaum unmittelbare Traditionszusammenhänge mit den paulinischen Vorstellungen vom Teilhaben an Christi Tod wahrscheinlich zu machen. Es sind gerade nichtkultische Äusserungen, welche das Teilhabemotiv, den „fröhlichen Wechsel und Tausch“, explizieren (Gal 3,13; 2Kor 8,9b; 5,21).<sup>17</sup> Die paulinische Konzeption der universalen Prototypen von Adam/Christus und die Christismystik dürften sich vor einem jüdisch-hellenistischen Hintergrund besser erhellen lassen.

2. Die urchristliche Deutung des Todes Jesu kann nicht ausschliesslich vor dem kultischen Sühnehorizont expliziert werden. Im Gegenteil: Die expliziten soteriologischen Deutungskategorien, selbst wenn man sie weitgehend opfertheologisch deutet, nehmen im Gesamtbereich urchristlicher Theologiebildung keinesweg die alles beherrschende Mitte ein. *Paulus* selbst legt seiner Verkündigung an zentralen Punkten seiner Argumentation zwar traditionelles Gut mit kultischen Bezügen zugrunde (z.B. Röm 3,25f; 8,3), entfaltet aber seine eigene Reflexion keineswegs einfach als dessen Auslegung. So pointiert er etwa in 2Kor 5,14–6,2 und Röm 5,1–11 Christi Stellvertretung als Versöhnung.<sup>18</sup> Bei ihm „drängen andere Vorstellungen so stark in den Vordergrund, dass schon deshalb dem Opfermotiv keine wesentliche Bedeutung zugestanden werden kann“.<sup>19</sup> Die *synoptischen Evangelien* stellen primär das Mitgehen der Glaubenden auf dem Weg des Christus in die Mitte. Lukas wahrt dem Sühnegedanken gegenüber eine nicht zu verkennende Distanz.<sup>20</sup> Markus räumt zwar den tra-

<sup>15</sup> So MERKLEIN, Studien (s. Anm. 4), 25–31.

<sup>16</sup> So GESE, Sühne (s. Anm. 10), 97; 104 („ein Zu-Gott-Kommen durch das Todesgericht hindurch“); JANOWSKI, Sühne (s. Anm. 9), 199–221; 246f; 359.

<sup>17</sup> 2Kor 5,14 („einer starb für alle, also starben alle“) zeigt, dass manchmal auch ὑπέρ-Aussagen zum Partizipationsgedanken tendieren können. Aber das beweist noch lange keine Traditionsbrücke von der priesterlichen Aufstimmung der Hände zur „paulinischen Mystik“!

<sup>18</sup> Vgl. M. WOLTER, Rechtfertigung und zukünftiges Heil, 1978 (BZNW 43), 103f.

<sup>19</sup> E. KÄSEMANN, Die Bedeutung des Todes Jesu bei Paulus, in: Ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen<sup>3</sup> 1993, 79.

<sup>20</sup> Lk 22,27 und 19,10 „ersetzen“ sozusagen Mk 10,45. Natürlich teilt Lk mit seiner Tradition die soteriologische Deutung des Todes Jesu (vgl. Lk 22,19f; Apg 20,28), aber er hat kein erkennbares eigenes Interesse daran.

ditionellen Worten (10,45; 14,24) eine kontextuell zentrale Position ein, aber das Entscheidende ist für ihn gleichwohl, die Jünger (und mit ihnen die Leserschaft) auf dem Weg der Leidens- und Kreuzesnachfolge zu orten – der Kelch von 10,38f beschäftigt ihn augenscheinlich stärker als derjenige von 14,24, das Ende des Tempelkults (15,38) mehr als dessen typologische Überbietung. Gleichwohl haben alle diese Gemeinden das Abendmahl gefeiert und aus der hier erfahrenen Sündenvergebung gelebt. Das *Johannesevangelium* greift gelegentlich auf Sühne- bzw. Stellvertretungstraditionen zurück (1,29.36; 19,36; ferner 10,11.15; 11,51f; 15,13), geht aber in seiner Inkarnationschristologie ganz eigene Wege, während der johanneische Kreis später verstärkt das gemeinchristliche Bekenntnis aufnimmt (vgl. Joh 6,51c; 1Joh 1,7; 2,2; 3,5.16; 4,10; 5,6).

Dazu kommt die zunehmende Distanz des frühen Christentums zu Kult und Tempel, die dazu rät, den Akzent stärker auf die *Ablösung und Aufhebung* des Sühnopferwesens als auf seine vollendende Überbietung zu legen. Es ist gut möglich, dass die kritische Haltung der „Hellenisten“ des Stephanuskreises gegenüber dem Tempelkult (vgl. Apg 6,13f), die mutmasslich in Jesu Tempelwort gründet (Mk 14,58 par), damit zusammenhängt, dass sie Christi Kreuzestod als exklusiven Ort göttlicher Gegenwart beanspruchten. Das Moment der *Diskontinuität* im Verhältnis zu Tora und Tempel Israels dominiert in dieser Konzeption wahrscheinlich so stark, dass sie der Konstruktion einer am Sühnemotiv orientierten „Biblischen Theologie“, die primär an möglichst viel Kontinuität interessiert sein müsste, eher zuwiderläuft als zudient. Sollte sich ausserdem herausstellen, dass der urchristliche typologische Rückgriff auf den grossen Versöhnungstag ausschliesslich vom Motiv der Tempelweihe, also von der Entsühnung des Heiligtums (Lev 16,16) her bestimmt ist, reduziert sich die Reichweite des umfassenden Theologumenons vom Sühnekult noch erheblich mehr.<sup>21</sup>

Die kult- und tempelkritische Perspektive des frühen griechischsprachigen Judenchristentums hat ein halbes Jahrhundert später im *Hebräerbrief* eine markante theologische Ausformung gewonnen. Seine Typologie bringt eindrücklich zum Ausdruck, was es heisst, den kultisch gedeuteten Sühnetod Jesu zum Gravitationszentrum christologischer Reflexion zu machen. Christus wird als wahrer Hohepriester präsentiert, der im himmlischen Heiligtum sein eigenes Blut zum Opfer darbringt und damit den neuen Bund begründet (7,26f; 9,11–14; 10,10–14). Sein Priestertum überbietet den alttestamentlich-levitischen Opferkult so, dass er grundsätzlich dessen Ende bedeutet (10,18!). Gerade dieser Text, der gut priesterlich

---

<sup>21</sup> So die These von W. KRAUS, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe*, 1991 (WMANT 66), der die von STUHLMACHER behaupteten grossen Traditionszusammenhänge bestreitet (194–199; 261).

Sündenvergebung exklusiv an vergossenes Blut bindet (9,22), liefert den Opfergedanken der schärfsten Kritik aus.<sup>22</sup> |132|

Traditions- und theologiegeschichtliche Überlegungen führen dahin, die Reichweite der Opferkategorie zur Deutung des Todes Jesu für begrenzt zu erachten und ihrem monokausalen Sog zu widerstehen. Wir haben von einer irreduziblen *Vielfalt* alter Auslegungen seines Sterbens auszugehen. Dem historischen Befund entspricht eine theologische Einsicht: Die Privilegierung einer einzigen Deutungskategorie ist davon bedroht, die Kontinuität des Todes Jesu überhaupt zu verspielen.

Eine letzte, aber fundamentale Frage bleibt: Ist das Reden vom Opfertod Jesu für moderne Menschen überhaupt noch plausibel?

#### 4. ‚Menschwerdung‘ und Opfer

Es leidet keinen Zweifel, dass sich für neuzeitliches Empfinden kultische Sühne wie Stellvertretung ausgesprochen fremdartig ausnehmen, zumal in ihrer Kombination.<sup>23</sup> Das gilt auch dann, wenn das grobe Missverständnis, wonach Christi Tod den brennenden Zorn Gottes zu löschen habe, beiseitegeschafft ist. Selbst wenn das Sühnopfer Christi aus göttlicher Liebe heraus *um der Menschen willen* erfolgt, so lässt sich die Frage nicht leichtfertig abweisen, ob die Versöhnung zwischen Gott und seinen Geschöpfen nicht auf weniger spektakuläre Weise hätte erreicht werden können.

Es mag hilfreich sein, zunächst einmal von der scheinbar isoliert im Raum stehenden dramatischen Inszenierung der Erlösung in Passion und Tod Jesu abzugehen. Auszugehen ist jetzt von einer Einsicht, die antike Texte weithin prägt: Schuld verschwindet nicht einfach nach begangener Untat, sondern bleibt schicksalhaft im Raum hängen. *Die Taten folgen ihren Tätern gleichsam nach; die Schuld ist auf der Suche nach ihrem Ort.* Dieser „karmische“ Zusammenhang scheint sich sogar bei zunehmender Zeit zu kumulieren und auf eine Entladung, auf ein tödliches Gericht, hinzudrängen. Solches kann sich am Täter selbst vollziehen oder aber in seinem lebensweltlichen Raum: an seiner Familie, seinen Nachkommen, seinem Stamm oder seiner Stadt, oder sogar an der umgebenden Natur. In unseren Tagen hat zumal die aufgebrochene Umweltkrise die Aufmerksamkeit dafür geschärft, dass „die Väter saure Trauben gegessen haben und den Kindern davon die Zähne stumpf werden“ (Jer 31,29; Ez 18,2). Die

---

<sup>22</sup> E. GRÄSSER, Notwendigkeit und Möglichkeiten heutiger Bultmannrezeption, ZThK 91 (1994) 272–284 führt den Hebr als Kronzeugen gegen die „aufgekommene Renaissance des Kultischen“ in der Theologie an.

<sup>23</sup> Vgl. zum hermeneutischen Problem bes. CH. LINK, „Für uns gestorben nach der Schrift“, EvErz 43 (1991) 148–169.

nachexilischen Sühnopfer des Jerusalemer Kults suchten diesen unheilvollen Zusammenhang von Tun und Ergehen an einer entscheidenden Stelle zu *unterbrechen* und Israel damit neues Leben zu erwirken. Die Christen nehmen die Erlösung von der fluchartig wirkenden Macht der Vergangenheit am sühnenden Kreuzestod Jesu wahr. Die Schuld hat damit einen neuen Ort gefunden, ihre lebenszerstörende Kraft kommt nicht mehr am Täter bzw. an seiner Umwelt, sondern |133| an anderer Stelle zur Auswirkung: am Opfertier, das in den Tod gegeben wird, oder am unschuldigen Gottessohn. Damit ist freier Raum für neues Leben geschaffen.

Befremdlich bleibt für uns die Vorstellung, dass durch ein *Opfer* der Zusammenhang von Schuld und hieraus resultierendem Gericht unterbrochen wird. Zur Annäherung könnte es sich als hilfreich erweisen, eine Spur zu verfolgen, die ein für die Entstehung des Opfers wichtiges Element beleuchtet: Die *Thematisierung des Tötens von Leben*, die bei den paläolithischen Jägerkulturen zur Bildung von Opferritualen geführt hat.<sup>24</sup> Jägergemeinschaften zeichnen sich dadurch aus, dass das Töten der Tiere von Riten der Wiedergutmachung begleitet ist. In ihnen kommt zum Ausdruck, „wie das Töten der Tiere als etwas Bedenkliches, als Befleckung, ja wie eine Schuld erscheint, die entsühnt oder aber umgangen und abgewälzt werden muss“. Es mag dabei spezifisch um den Schutz vor der Rache der erzürnten Tiergeister gehen oder allgemeiner um die Sicherung neuer Lebensgrundlagen trotz des Ausübens tödlicher Gewalt. Opferriten stellen *Inszenierungen* jenes Sachverhalts dar, dass Menschen töten müssen, um leben zu können. So etwas wie „*Ehrfurcht vor dem Leben*“ bricht bereits in der Morgendämmerung der Menschheit auf, die unablässig präsent gehalten wird. Opferriten erinnern daran: Zur ‚Menschwerdung‘ gehört das Bewusstsein um den dunklen Schatten, den die Menschen über die übrigen Lebewesen bringen.<sup>25</sup>

Vorsorglich ist klarzustellen, dass Opferriten in den verschiedenen religiösen Gemeinschaften von einer grossen funktionalen Vielfalt ausge-

<sup>24</sup> Zum folgenden vgl. W. BURKERT, *Homo Necans*, 1972 (RVV 32), 8–96; ders., *Anthropologie des religiösen Opfers*, München 1984 (hier 24 das nachstehende Zitat).

<sup>25</sup> Die alten Mythologumena von einem dunklen Element, das über der Menschenentstehung waltet, halten diese Erkenntnis wach. Zu erinnern ist an die Menschen-schöpfung aus dem Blut Kingus im babylonischen Welterschöpfungslid „Als droben“ (TUAT 3, 592), an diejenige aus dem Russ der Titanen im orphischen Mythos und an Empedokles, FVS 31 B 124 („Ach wehe, wehe, du armes Menschengeschlecht, wehe du jammervoll unseliges: aus solchen Zwisten und Seufzern seid ihr entsprossen“); vgl. BURKERT, *Homo* (s. Anm. 24), 30f; M. LUGINBÜHL, *Menschenschöpfungsmythen*, 1992 (EHS 15/58), 24; 30f; 76–78; 234–239. Im alttestamentlichen Schöpfungsbericht wird die Urzeit von der nachsintflutlichen Zeit mit zugelassenem Fleischverzehr abgehoben (Gen 1,29f; 9,2–4); nach Jub 6,1–4 hebt auch das blutige Opfer („für alle Sünde der Erde“) erst nach der Sintflut an!

zeichnet sind. Wir haben hier lediglich ein spezielles, allerdings besonders archaisches Moment herausgegriffen, das im Lauf der Zeit vielfach überlagert worden ist.

Die Deutung des Opfers aus der Situation der Jagd, wie sie W. Burkert im Anschluss an K. Meuli eingeführt hat, ist nur eine neben manchen anderen.<sup>26</sup> Gerade hinsichtlich der Stellvertretungsmotivik müsste sie ergänzt werden durch das am „Sündenbock“ orientierte Theoriemodell von R. Girard.<sup>27</sup> Das kann hier nicht weiter verfolgt werden.<sup>1134</sup>

Die durchaus ein Stück weit konstruktiv entworfene *kulturanthropologische* Perspektive soll die vertrautere exegetische Beleuchtung vom alttestamentlichen Opferkult der Priesterschrift her ergänzen, aber durch den Distanzgewinn auch ein Stück weit relativieren. Es mag zwar ausgesprochen abenteuerlich anmuten, einen Brückenschlag von altsteinzeitlichen Opferritten zum Kreuz Jesu zu wagen. Aber auch der gegenwärtig in der deutschsprachigen Theologie beliebte Rückgriff auf die nachexilische tempelkultische Sühnetheorie sieht sich mit einem analogen Problem konfrontiert: Deren theologische Fortwirkung bis in das erste Jahrhundert n.Chr. hat sich noch nicht erweisen lassen.<sup>28</sup> Dazu ist die Opfertheologie als ein aufgrund relativ weniger Spitzenaussagen rekonstruiertes theologisches Modell anzusprechen, das neutestamentliche Zusammenhänge eher kraft hermeneutischer Analogie denn kraft historischer Genealogie aufzuschlüsseln vermag.

Gewiss ist es ein weiter Weg, der von den archaischen Jägerkulturen über die Ackerbauern und die ersten Stadtkulturen des Alten Orients bis hin zum nachexilischen Tempelkult Israels führt und der schliesslich die Vorstellungen über Jesu Sühnetod provoziert hat. Bei aller Raffinierung, Umfunktionierung und Sublimierung bleibt aber im Mittelpunkt der Opferritten das archaische Vergiessen von Blut erhalten, das zumal in Israel von einem Mantel der Scheu umgeben ist (Lev 17,11f; vgl. Gen 9,4f). Das rituell verwendete Blut ragt aus der Morgendämmerung der Menschwerdung in spätere Zeiten hinein und konserviert sozusagen deren urtümliches Erbe.

<sup>26</sup> Vgl. den Überblick bei J. DREXLER, *Die Illusion des Opfers*, München 1993.

<sup>27</sup> Dazu die Diskussion bei BIELER, *Sühne* (s. Anm. 2), 190–194; B. CHILTON, *The Temple of Jesus*, Pennsylvania 1992, 15–25. Eine ertragreiche Auseinandersetzung verspricht auch die am Gabe-Charakter orientierte Opfertheorie von H. HUBERT und M. MAUSS (BIELER ebd.).

<sup>28</sup> Das Wenige, was wir über die Sadduzäer, die nachmaligen Erben der Jerusalemer Tempeltheologie wissen, spricht nicht für ein massiv theozentrisches Verständnis des Sühnekults. Josephus, selbst priesterlicher Herkunft (vit 1), wird seine guten Gründe dafür haben, den Sadduzäern die Privilegierung der menschlichen Handlungskompetenz gegenüber der Wirksamkeit Gottes zuzuschreiben (bell 2,164f; ant 13,173) Die priester-schriftliche Theologie müsste sich dann eher in essenischem und apokalyptischem Milieu erhalten haben.

Dazu zählt wesentlich die durchdringende Empfindung der Schuldhaftigkeit, die mit dem Nahrung verschaffenden Blutvergiessen verbunden ist. Im Ritual kommt es fort und fort zur *erlösenden Anamnese* dieser uralten Schuld. Das geradezu homöopathisch verfahrenende Ritual hält die Schuld durch ihre Reproduktion fest und erwirkt so allererst Sühnung.

Die stellvertretende Funktion des Opfers zielt dabei keineswegs immer auf die Abschiebung von Schuld auf das Opfertier im Sinne eines *Eliminationsritus* (anschaulich zu greifen im Sündenbockritus, Lev 16,10.20–22). Zumindest tendenziell ziehen viele Opferhandlungen die Beteiligten symbolisch in das Töten und Sterben hinein und vollziehen einen kathartischen Akt. Wenn die priesterschriftliche Opfertheologie der *Identifizierung* der Verschuldigten mit dem Opfertier einen besonders hohen Stellenwert zu [135] verleihen scheint,<sup>29</sup> so zieht sie ein grundlegendes, altes Moment des Opferwesens überhaupt aus.<sup>30</sup>

Folgen wir nun der vom *Hebräerbrief* (und wohl bereits vom Stephanuskreis) erschlossenen Fluchtlinie, dann lässt sich Jesu Sühnopfertod so deuten, dass das Opferwesen eben in seiner Bewahrung am Kreuz *überwunden* wird.<sup>31</sup> Jesu Opfer überbietet die blutigen Opfer des Tempelkultes derart, dass sie bleibend abgetan sind (Hebr 10,18). Die Menschen sind der wieder und wieder zu vollziehenden Sühnung durch Reproduktion ein für allemal enthoben. Sie sind in die Freiheit des „vernünftigen Gottesdienstes“ (Röm 12,1f), der „geistlichen Opfer“ (1Petr 2,5) im Alltag der Welt entlassen. An die Stelle blutiger Gewalt in Form von sühnenden Opfern tritt Dankbarkeit für die empfangene Lebensgabe (vgl. Hebr 13,15f). Dabei ist der dunkle Hintergrund geschöpflichen Seins nicht einfach getilgt – es werden weiter andere Lebewesen verzehrt, es wird weiter getötet und Blut vergossen. Der Riss in der Welt hat sich nicht geschlossen, sondern bricht immer wieder neu auf. Das Kreuz Christi bewahrt und präsentiert diesen dunklen Aspekt geschöpflichen Seins, aber so, dass sich die Glaubenden zugleich zur hierin beschlossenen Schuldverfallenheit in Distanz versetzt wissen dürfen.<sup>32</sup> Der Verhängniszusammenhang ist abgetan, aber wir bleiben *diesseits von Golgatha*. So sehr im Kreuzestod die dunklen Mächte, welche die Lebensvollzüge begleiten, in ihrer Destruktivität gebannt sind, so sehr werden sie in ihm auch erinnert. Die Stellvertretung des Christus meint also nicht, dass die ihm Nachfolgenden von seinem Leiden und Ster-

<sup>29</sup> Vgl. JANOWSKI, Sühne (s. Anm. 9) 271; 359 und oben Anm. 16.

<sup>30</sup> BURKERT, Homo (s. Anm. 24) 48f.

<sup>31</sup> In eine ähnliche Richtung bewegen sich auch die Überlegungen von DALFERTH, Gekreuzigter (s. Anm. 11) 298f; 306–315.

<sup>32</sup> Ähnlich wie der Aufblick zur ehernen Schlange von der tödlichen Wirkung der Schlangengisse heilt, Num 21,6–9 (vgl. Joh 3,14f).

ben nicht tangiert werden. „Die Präposition ‚für‘ zieht untrennbar ein ‚mit‘ nach sich.“<sup>33</sup>

Der erinnernde Rückbezug auf den Gekreuzigten (vgl. Gal 3,1) bedeutet demnach ein Doppeltes. Zum einen befreit er zu einem Leben, das nicht frei von Schuld sein kann und doch ihrer ständigen Abarbeitung enthoben ist. Das schliesst auch Fleischgenuss ein, der in der biblischen Tradition als solcher nie eigens problematisiert worden ist (vgl. Gen 9,2f; Röm 14). Bedeutsamer ist aber, zumal heute, das zweite: Diesseits von Golgatha zu leben, heisst auch, des Leidens aller Kreatur, das im Kreuz Christi seinen Ort gefunden hat, eingedenk zu sein. Die Erinnerung des Opfertodes Christi als Mahnmal geschöpflichen Leidens bricht die Indifferenz auf, mit der sich die neuzeitliche Subjektivität gegenüber den Folgen ihrer eigenen Destruktivität, gegen Not, Leiden und Sterben abschottet. Das wehrt ganz besonders auch ihrer widerlichsten Erscheinungsform, dem Voyeurismus. Angesichts der [136] Verwüstung des Antlitzes der Erde und der Ausrottung von immer mehr Tier- wie Pflanzenarten legt sich dabei ein möglichst minimierter Fleischkonsum nahe.

Der Gedanke lässt sich an dieser Stelle ausweiten. Es könnte ja manchmal zu denken geben, dass nicht nur menschliches, sondern animalisches Leben überhaupt auf Ernährung durch anderes Leben beruht – eine Grenze, die auch in entschlossenem Vegetarianismus nicht zu überschreiten ist. Leben nährt sich von anderem Leben.<sup>34</sup> So gesehen durchdringt ein tiefer Riss die Schöpfung als ganze, sie ist in biblischer Perspektive seufzend „der Vergänglichkeit unterworfen“ (Röm 8,20f). Der Kreuzestod Christi könnte hier zu verstehen geben, dass dieses über allem Leben lastende Dunkel *von Gott selbst getragen und miterlitten wird*.<sup>35</sup> Die abgründige Ambivalenz, die allem Leben innewohnt, das Ineinander von Wunderbarem und Entsetzlichem, wird durch die Figur des Kreuzes zwar nicht eliminiert, wohl aber in eine unumkehrbare Eindeutigkeit gebracht: Das kosmische Abenteuer des Lebens steht im Zeichen eines unbedingten Ja (2Kor 1,19–21), gerade weil das ihm entgegenstehende Nein im Kreuz geborgen ist. Wir werden so über die Irritation ob jener „rätselhaften Selbstentzweiung mit sich selbst“, die Albert Schweitzer im Leben wahrgenommen hat, hinausgeführt – hinausgeführt in eine Haltung der „Ehrfurcht vor

<sup>33</sup> G. EBELING, Der Sühnetod Christi als Glaubensaussage, ZThK.B 8 (1990) 3–28: 26.

<sup>34</sup> Vielleicht darf man die verbreiteten archaischen Vorstellungen über die Tötung der Dema-Gottheit, die allererst pflanzliche Nahrung ermöglicht hat, in diesem Zusammenhang bemühen, vgl. A.E. JENSEN, Die getötete Gottheit, 1966 (UB 90). Im Unterschied zur Ambivalenz, die bei den Jägern feststellbar ist, haben die Pflanzerkulturen aber diesen ersten Mord bejaht und ihn im Opferkult ständig nachvollzogen (120f; 125).

<sup>35</sup> LINK, „Für uns“ (s. Anm. 23) 169 erinnert an Pascal, *Pensées*, frg 553: „Jésus sera en agonie jusqu’à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là.“

dem Leben“, der Dankbarkeit und des „grossen Miterlebens“.<sup>36</sup> Insofern birgt das Kreuz das Leiden aller Kreaturen und weist doch verheissungsvoll in jene Welt hinaus, wo alles Leben in paradiesischem Frieden verbunden sein wird (Jes 11,6–9; Röm 8,19–21).

## 5. Die abgründigen Dimensionen des Abendmahls

Der skizzierte Hintergrund ist endlich auch in der Feier des *Abendmahls* mitzubedenken, das ja den Sühnetod Christi ständig neu erinnert.<sup>37</sup> Gerade die befremdlichen, „kannibalischen“ Seiten dieses Rituals, die ja zumeist gar nicht mehr wahrgenommen werden, rufen hier nach Beachtung: Das Essen von Fleisch und Blut eines Ermordeten (Joh 6,52.60). Wenn wir davon ausgehen, dass im Abendmahl gleichsam die Tiefendimensionen des alltäglichen Essens überhaupt aufgearbeitet werden,<sup>38</sup> dann zeichnen sich wiederum die umrissenen dunklen Zusammenhänge ab: Essen heisst fremdes Leben töten, um eigenes Leben zu erhalten. Im Essen wird der *Schuldcharakter von Leben* überhaupt zum Thema. In einer religiösen Perspektive wird die Schuld der göttlichen Macht übereignet, wie es besonders deutlich in den Opfermahlzeiten vor dem Hintergrund der Jägergesellschaften der Fall ist. Auf christologischer Ebene gewinnt die göttliche Schuldübernahme im Sühnetod Christi Gestalt. Jesu Stellvertretung bezieht freilich die an ihr Teilhabenden in das Geschehen selbst mit ein. Im Essen und Trinken lassen sich die Glaubenden in den Tod des Christus hineinziehen, um ihr Leben neu zu empfangen. Der elementare Sachverhalt, dass weltliches Leben den Tod erzeugt, und der Tod wiederum zur Voraussetzung neuen Lebens wird, erscheint im Abendmahl in der *österlichen* Form, dass die Glaubenden an einem Leben Anteil gewinnen, das nicht mehr den Widerpart zum Tod spielt, sondern den Tod in sich integriert hat. Werden diese dunklen und abgründigen Aspekte, die im Abendmahl beschlossen sind, nicht bewusst mitwahrgenommen, dann verflüchtigt sich seine innerste Lebendigkeit.

<sup>36</sup> A. SCHWEITZER, *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben*, München 1966, 37.

<sup>37</sup> BURKERT, *Anthropologie* (s. Anm. 24) 27 findet nicht ohne Grund den urtümlichen Dreischritt von Nehmen (Erjagen) – Töten – Geben (Verteilen der Beute) im Abendmahl wieder (Mk 14,22 par); vgl. auch G.J. BAUDY, *Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches*, in: B. GLADIGOW / H.G. KIPPENBERG (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 131–174.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu M. JOSUTTIS / G.M. MARTIN (Hg.), *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart 1980, 111–124.